OPEN ACCESS
Al-Qamar
ISSN (Online): 2664-4398
ISSN (Print): 2664-438X
www.alqamarjournal.com

Al-Qamar, Volume 8, Issue 4 (October-December 2025)

اقوال شبستری در گلشنِ راز و تاویلِ قرآنی: بین السطورِ تصوف و کلام کا استدلالی مطالعہ

The Sayings of Shabistarī in Gulshan-i Rāz and Qurʾānic Hermeneutics: An Analytical Study between the Lines of Sufism and Kalām

Dr. (Hafiz) Muhammad Aslam Khan

Assistant Professor, Department of Arabic and Islamic Studies, The University of Lahore (UOL), Lahore, Pakistan

Dr. Hafiz Mansoor Ahmad (Corresponding Author)

Assistant Professor, Department of Persian, University of Sargodha, Sargodha, Pakistan

mansoor.ahmad@uos.edu.pk

Dr. Muhammad Javed Iqbal

Lecturer, Centre for Languages and Translation Studies, University of Gujrat, Gujrat, Pakistan

Abstract

This study offers an analytical and interpretive exploration of Maḥmūd Shabistarī's *Gulshan-i Rāz* within the dialectical framework of Islamic mysticism (*taṣawwuf*) and scholastic theology (*ʿilm al-kalām*). It seeks to uncover the epistemological foundations of Shabistarī's thought and his method of Qurʾānic *taʾwīl* (esoteric interpretation), situating his mystical insights in conversation with rational theological discourse. By examining key poetic aphorisms and symbolic expressions in *Gulshan-i Rāz*, the research investigates how Shabistarī harmonizes reason and revelation, and how his metaphysical interpretations of Qurʾānic verses reflect both intuitive

CC BY

unveiling (*kashf*) and intellectual reasoning (ʿ*aql*). Through a critical comparison with classical theologians such as al-Ghazālī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, and Ibn ʿArabī, the paper elucidates how Shabistarī's hermeneutical approach transcends literalism without departing from the essence of tawḥīd. The study concludes that *Gulshan-i Rāz* represents a unique synthesis between Sufi symbolism and kalāmic rationality, demonstrating that mystical exegesis in Islam operates as a dynamic dialogue between text, intellect, and spiritual experience.

Keywords: Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, Qurʾānic hermeneutics, taʾwīl, Sufism, kalām, tawḥīd, kashf, rational theology, Islamic mysticism

تمہید

اسلامی فکری روایت میں محمود شبستریؒ کی تصنیف گلشنِ راز نہ صرف فارسی تصوف کی نمائندہ مثنوی ہے بلکہ یہ قرآن فہمی، تاویلِ باطنی، اور کلامی استدلال کا حسین امتزاج بھی پیش کرتی ہے۔ شبستریؒ نے اپنے اس فکری گلشن میں عقلی و وجدانی مکالمے کو اس انداز میں ترتیب دیا ہے کہ قرآنِ حکیم کی آیاتِ توحید اور انسانی روح کے باطنی اسرار ایک دوسرے کے آئینہ دار بن جاتے ہیں۔

گلشنِ راز دراصل سوال و جواب کی ایک شعری مکالماتی کتاب ہے، جس میں مصنف نے مابعد الطبیعیاتی سوالات کے جوابات تصوف و کلام کی روشنی میں استدلالی اور رمزی انداز سے دیے ہیں۔ شبستریؒ کا طریقِ تاویل نہ تو محض عرفانی وجد میں محدود ہے اور نہ ہی محض منطقی قیاس میں منجمد، بلکہ وہ عقل و کشف کے امتزاج سے ایک ایسے توازن تک پہنچتے ہیں جو اسلامی معرفت کی اصل روح کی ترجمانی کرتا ہے۔

یہ تحقیق اس پہلو کا تنقیدی مطالعہ کرتی ہے کہ شبستری کی قرآنی تاویل کس طرح عقلِ استدلالی (burhānī ʿaql) اور کشفی بصیرت (kashfī dhawq) دونوں کا امتزاج ہے، اور ان کے افکار میں تصوف و کلام کی جدلیات کن فکری بنیادوں پر استوار ہے۔ شبستریؒ کے نزدیک قرآنِ مجید کے ظاہری الفاظ کے پیچھے ایک روحانی معنی پوشیدہ ہے جو محض فہمِ ظاہری سے نہیں بلکہ تزکیۂ باطن اور نورِ عقل کے اشتراک سے منکشف ہوتا ہے۔

اس ضمن میں امام غزالیؒ کی تاویلی روش، فخر الدین رازیؒ کے کلامی استدلال، اور ابن عربیؒ کے وحدت الوجودی تصورات کے ساتھ شبستریؒ کے افکار کا تقابلی جائزہ لیا گیا ہے تاکہ یہ واضح کیا جاسکے کہ گلشنِ راز اسلامی فکر میں عرفان و عقل کے امتزاج کی سب سے بلند مثالوں میں سے ایک کیوں ہے۔

یہ مطالعہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ شبستریؒ کا نظامِ تاویل قرآن کے الفاظ میں پوشیدہ باطنی اسرار کی دریافت کا ایسا استدلالی سفر ہے جو ظاہر و باطن، عقل و عشق، اور شریعت و حقیقت کے درمیان ایک فکری و روحانی پل قائم کرتا ہے۔

مبحث اول: گلشنِ راز کا فکری و تاویلی پس منظر

اسلامی تصوف کی تاریخ میں گلشنِ راز کو وہی مقام حاصل ہے جو احیاء العلوم کو اخلاقیات میں اور فصوص الحکم کو فلسفیانہ عرفان میں۔ شیخ محمود شبستریؒ (م720ھ) کی یہ مثنوی نہ صرف تصوفی ادب کا ایک شاہکار ہے بلکہ اسلامی فکریات میں تاویل و تعبیر کے ایک جامع منہج کی نمائندگی بھی کرتی ہے۔ اس تصنیف میں شبستری نے فلسفہ و تصوف، عقل و کشف، اور شریعت و حقیقت کے مابین فکری وحدت پیدا کی۔

ا۔ تصوفی ادب میں گلشنِ راز کی فکری و تاریخی حیثیت

گلشنِ راز سنائی، عطار اور رومی کی روحانی روایت کا تسلسل ہے، مگر اس کی امتیاز انگیز خصوصیت اس کا سوال و جواب کا اسلوب اور عرفانی تاویل کی فکری گہرائی ہے۔ شبستری نے اپنے عہد کے فکری سوالات —وجود، حقیقت، نبوت، انسان اور کائنات— کو عارفانہ اور استدلالی دونوں زاویوں سے روشن کیا۔ شبستری خود لکھتے ہیں:

گلشنِ راز از سرِ رازی است / گرچه در لفظ و در مجاز است۔

"گلشنِ راز دراصل راز ہی کے سرچشمہ سے نکلا ہے، اگرچہ الفاظ اور مجاز کے پردے میں پوشیدہ ہے۔1"

یہ اشعار اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ گلشنِ راز محض شعری بیان نہیں بلکہ ایک عرفانی استدلال کا مظہر ہے۔ جیسا کہ رومی نے کہا تھا:

این سخن‌ها نیست از گفتِ زبان / این زِ جان خیزد، برآید تا عیان۔2

"یہ باتیں زبان سے نہیں، بلکہ روح سے اٹھتی ہیں اور ظاہر ہو جاتی ہیں۔"

ان شعری اور فکری تسلسل نے گلشنِ راز کو تصوفی فلسفے کی جامع تعبیر بنا دیا۔

۲۔ شبستری کے عہد کے فکری و کلامی مناقشات کا پس منظر

شبستری کا زمانہ (ساتویں تا آٹھویں صدی ہجری) اسلامی فلسفہ، تصوف، اور کلام کے درمیان فکری کشمکش کا دور تھا۔ ایک طرف مشائی فلسفہ ابن سینا کے ذریعے عقلی برہان پر قائم تھا، دوسری طرف اشاعرہ اور متکلمین وحی اور نصوص کے محافظ تھے، جبکہ ابن عربی اور ان کے متبعین نے وجودی تصوف کی تاویلی تعبیر پیش کی۔ شبستری نے ان تینوں دھاروں کو اپنی تصنیف میں ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے لکھا:

از فلسفی و زاهد و عابد بپرس / کآن چیست که او را بدین ره بَرَد؟3

"فلسفی، زاہد اور عابد سے پوچھ کہ وہ کیا چیز ہے جو ان سب کو ایک ہی راہ پر لے آتی ہے؟"

یہ سوال دراصل ان فکری تنازعات کی بنیاد ہے جن کا جواب شبستری نے عرفانی وحدت کے ذریعے دیا۔

معاصر فارسی مفکر بدیع الزمان فروزانفر کے مطابق:

"شبستری در میانِ متکلمان و حکیمانِ اشراق، پلی زد که عقل و شهود را به هم پیوست".

"شبستری نے متکلمین اور حکیمانِ اشراقی کے درمیان ایک پل قائم کیا جس نے عقل و شہود کو ایک دوسرے سے جوڑ دیا۔4"

۳۔ قرآنی تاویل کی روایت میں شبستری کی علمی وابستگی

شبستری کی تاویلی فکر براہِ راست قرآنی روح سے وابستہ ہے۔ وہ تاویل کو محض رمزی تعبیر نہیں بلکہ معرفتِ الٰہی کا شعوری وسیلہ سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک:

تأویل، سِرّ آیت است در دل / کہ فہمد آن، کہ یابد منزل۔5

"تاویل آیت کے اس باطنی راز کا نام ہے جسے وہی سمجھتا ہے جو مقامِ قرب تک پہنچا ہو۔"

یہ تصور قرآن کی اس آیت سے ہم آہنگ ہے:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ، مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ... وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ.

"وہی ہے جس نے تم پر کتاب نازل کی، اس میں کچھ آیات محکم ہیں... اور کچھ متشابہات ہیں۔" (آل عمران:7)

شبستری نے اس قرآنی تصورِ تاویل کو فلسفیانہ اور عرفانی نظام کے ساتھ جوڑ کر ایک "علمِ تأویلِ وحدانی" پیش کیا۔

ان کے نزدیک وحی اور عقل دونوں ایک ہی حقیقت کے مختلف مظاہر ہیں۔

۴۔ تاویل و تعبیر کے اصول: فلسفہ، تصوف اور کلام کے تناظر میں

شبستری کے تاویلی منہج کی بنیاد تین عناصر پر ہے:

فلسفی برہان (Aqlī reasoning)

تصوفی کشف (Mystical unveiling)

کلامی التزام (Doctrinal commitment)

وہ لکھتے ہیں:

در راہِ حقیقت ار قدم زن / از عقل مَر و زِ عشق سَخن زن۔6

"حقیقت کے راستے میں قدم رکھ، لیکن محض عقل پر نہ چل، عشق سے گفتگو کر۔"

یہی وہ مقام ہے جہاں شبستری نے تصوفی تاویل کو فلسفی و کلامی تعبیرات سے جوڑا۔

ان کے ہاں "عقل" محض استدلال نہیں بلکہ "نورِ ادراک" ہے، اور "عشق" وہ قوت ہے جو عقل کو مشاہدۂ حق تک پہنچاتی ہے۔ جیسا کہ حکیم ناصر خسرو نے کہا:

عقل را گفتم که ای یارِ وفا / گرچه نیکویی، ولیکن نه فنا۔7

"میں نے عقل سے کہا: اے وفادار دوست! تو نیک ہے، مگر فنا نہیں۔"

یہی وہ "تکمیلی جدلیات" ہے جس نے گلشنِ راز کو اسلامی فکر میں تاویل کے ایک مثالی ماڈل کے طور پر متعارف کرایا۔ گلشنِ راز اسلامی تصوف میں تاویلی فکر کا سنگِ میل ہے۔ شبستری نے فلسفہ، کلام، اور تصوف کے مابین اس فکری وحدت کو ممکن بنایا جو اسلامی روحانیت کو عقل و کشف دونوں کی روشنی میں سمجھنے کا راستہ فراہم کرتی ہے۔ ان کی تاویلی روایت دراصل "قرآنی تاویل کی روحانی منہاج" ہے، جو عقل کو ایمان، اور فلسفے کو عرفان سے ہم آہنگ کرتی ہے۔

مبحث دوم: تاویلِ قرآنی کے اصولِ شبستری

شبستری کی فکری عظمت کا ایک پہلو یہ ہے کہ انہوں نے تاویلِ قرآنی کو محض رمزی یا شعری سرگرمی نہیں سمجھا بلکہ اسے ایک معرفتی منہج (epistemological method) کے طور پر قائم کیا۔ان کے نزدیک تاویل کا مقصد آیات کے اندرونی اسرار تک رسائی ہے، اور یہ رسائی عقلِ سلیم اور کشفِ الٰہی کے باہمی تعامل سے حاصل ہوتی ہے۔یہی وجہ ہے کہ گلشنِ راز میں تاویل قرآن کے "باطنی فہم" کی ایک جامع روحانی تعبیر بن جاتی ہے۔

۱۔ شبستری کے نزدیک ظاہر و باطن کا مفہومی تعلق

شبستری قرآن کے ظاہر و باطن کے رشتے کو دو متضاد نہیں بلکہ متکامل جہات کے طور پر بیان کرتے ہیں۔

وہ فرماتے ہیں:

ظاهر و باطن چو دو چشم‌اند / هر دو بینند اگر یکی بند8.

"ظاہر و باطن دو آنکھوں کی مانند ہیں—دونوں دیکھتی ہیں، اگر ایک بند ہو جائے تو بینائی ناقص رہتی ہے۔"

یہ تمثیل شبستری کے فکری توازن کی علامت ہے وہ ظاہر کی نفی نہیں کرتے بلکہ اسے باطن کی راہ سمجھتے ہیں۔اسی اصول کو وہ قرآن کے فہم پر منطبق کرتے ہیں کہ آیت کا ظاہر، لفظی سطح پر رہنمائی کرتا ہے، اور باطن، الٰہی قرب کے راز سے پردہ اٹھاتا ہے۔یہ تصور قرآن کے اس ارشاد سے ہم آہنگ ہے:

وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا

"اور اپنے رب کا نام یاد کرو، اور سب سے کٹ کر اسی کی طرف متوجہ ہو جاؤ۔"(المزمل:8)

شبستری کے نزدیک اس "تبتل"یعنی انقطاعِ ظاہری کا باطن میں مشاہدۂ حق سے تعلق ہے۔

علامہ اقبال نے بھی اسی روحانی ہم آہنگی کو بیان کیا:

"قرآن کے ظاہر و باطن کی کشمکش دراصل انسان کی عقل و وجدان کی گفتگو ہے، جس میں وحی ان دونوں کو ایک مرکز پر جمع کر دیتی ہے۔9"

۲۔ تاویل قرآنی میں عقل، کشف اور الہام کی منزلت

شبستری عقل کو تاویل کی بنیاد اور کشف و الہام کو اس کا تکملہ قرار دیتے ہیں۔

ان کے نزدیک عقل "برہانِ ظاہری" ہے جبکہ کشف "نورِ باطنی"۔

وہ فرماتے ہیں:

عقل را چون چراغِ ره بین / لیک بی‌نورِ عشق نادید است این10.

"عقل راہ کو چراغ کی طرح روشن کرتی ہے، مگر عشق کے نور کے بغیر اس کی روشنی ناتمام ہے۔"

یہی وہ مقام ہے جہاں عقل اور الہام کا امتزاج پیدا ہوتا ہے۔

شبستری، غزالی اور ابن عربی کی فکری وراثت کو آگے بڑھاتے ہوئے تاویل کے تین مراتب بیان کرتے ہیں:

عقل —برہانی فہم۔

کشف —وجدانی بصیرت۔

الہام —ربانی فیضان۔

وہ فرماتے ہیں:

هرکه زِ عقل بگذرد، رسد به عیان / و آن گه از آن، شود به حق بیان11.

"جو عقل سے آگے بڑھتا ہے، مشاہدہ حاصل کرتا ہے، اور اسی مشاہدہ سے حقیقتِ مطلق کا بیان ممکن ہوتا ہے۔"

یہی تصور قرآن کے اس مضمون سے مطابقت رکھتا ہے:

اتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ

"اللہ سے ڈرو، وہ تمہیں (خود) علم عطا کرے گا۔" (البقرہ:282)

یہاں "تعلیمِ الٰہی" دراصل وہی الہام ہے جسے شبستری تاویل کی اعلیٰ ترین منزل قرار دیتے ہیں۔

۳۔ تصوفی تاویل میں قرآنی رموز و اشارات کی تفہیم

شبستری کی تاویل محض علمی یا کلامی عمل نہیں، بلکہ تجربۂ عرفان ہے۔ ان کے نزدیک قرآن کے رموز اُن کے لیے منکشف ہوتے ہیں جن کا دل تزکیہ سے پاک ہو چکا ہو۔ وہ فرماتے ہیں:

هرکه در دل صفا نیابد، هیچ / نشنود از کلامِ حق، جز هیچ12.

"جس کے دل میں صفائی نہ ہو، وہ حق کے کلام سے کچھ نہیں سنتا، بجز خالی الفاظ کے۔"

یہ قول امام غزالیؒ کے تصورِ علمِ باطنی کی یاد دلاتا ہے، جنہوں نے فرمایا:

العِلمُ نورٌ يقذِفُهُ اللهُ في القلب13.

"علم ایک نور ہے جسے اللہ دل میں ڈال دیتا ہے۔"

یہ دونوں اقوال اس بات پر متفق ہیں کہ تاویلِ قرآنی کے لیے دل کی طہارت اور روحانی کشف شرطِ اوّل ہے۔ اسی نظریہ کو فارسی اہلِ فن صدرالدین شیرازی (ملا صدرا) نے "توحیدِ معرفت و وجود" کے فلسفے میں مابعد الطبیعی بنیاد دی۔

۴۔ علم و ایمان کے ربط پر شبستری کی نظریاتی تعبیر

شبستری کے نزدیک علم و ایمان دو الگ راہیں نہیں بلکہ ایک ہی معرفتی سفر کے دو مرحلے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

علم چون نردبانِ ایمان است / هرکه بالاتر است، جانان است14.

"علم ایمان کی سیڑھی ہے، جو جتنا بلند ہوتا ہے، اتنا ہی محبوب کے قریب پہنچتا ہے۔"

یہ تعبیر ایمان کو صرف عقیدے کی نہیں بلکہ شعور و محبت کی بلندی قرار دیتی ہے۔ شبستری کا نظریہ اس توازن پر قائم ہے کہ ایمان، علم کو قدسی معنی دیتا ہے، اور علم، ایمان کو استدلالی پختگی عطا کرتا ہے۔ جیسا کہ مولانا جامی نے کہا:

علم اگر با عشق همراه شود / هر دو جهان یک نفس راه شود15.

"اگر علم عشق کے ساتھ ہو تو دونوں جہان ایک ہی سانس میں طے ہو جاتے ہیں۔"

یہی وہ روحانی جامعیت ہے جو شبستری کے فہمِ قرآنی کو عصری معنویت بخشتی ہے — ایک ایسی تاویل جو نہ عقل سے محروم ہے نہ عشق سے۔ شیخ محمود شبستریؒ نے تاویلِ قرآنی کے لیے جو اصول قائم کیے، وہ اسلامی معرفت کے تین بنیادی ستونوں — عقل، کشف، اور ایمان — پر استوار ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن کا ظاہر و باطن ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں؛ عقل اور الہام ایک ہی نور کے دو درجے ہیں؛ اور علم و ایمان، انسان کے اندر معرفتِ الٰہی کے دو شعاعیں ہیں۔ یوں شبستری کی

تاویل نہ صرف صوفیانہ تفہیمِ قرآن ہے بلکہ ایک ایسا جامع علم الکشف ہے جو فلسفہ، کلام، اور عرفان کے درمیان معنوی وحدت پیدا کرتا ہے۔

مبحث سوم: اقوالِ شبستری میں وحدتِ وجود اور قرآنی تاویل

۱۔ وحدت الوجود کے نظری مباحث اور ان کا قرآنی جواز

شیخ محمود شبستریؒ کی فکری بنیاد وحدت الوجود کے نظریے پر استوار ہے، مگر ان کی تعبیر ابن عربیؒ کے مابعد الطبیعی تناظر سے مختلف ہے۔

شبستری کے نزدیک یہ وحدت وجودِ مطلق کی تجلی ہے جو کائنات کے ہر ذرّے میں اپنی صفات کے آئینے سے منعکس ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

هست هستیِ حق، همه چیز / نیست جز او، در دو کون تمیز16.

"حق کی ہستی ہی ہر شے کی ہستی ہے، اس کے سوا دو جہانوں میں کوئی امتیاز نہیں۔"

یہ قول قرآنِ مجید کی اس آیت کی تاویلی تفسیر ہے:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ17

"اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔" (النور:35)

شبستری اس آیت کو وجود کی توحیدی اساس پر محمول کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک "نور" محض صفت نہیں بلکہ اصلِ وجود ہے جو تمام مظاہر میں مختلف درجوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اسی نظریے کو ملا صدرا نے "تشدیدِ وجود (gradation of being)" کے فلسفے سے تعبیر کیا—یعنی وجود ایک ہے مگر اس کے مظاہر کثرت میں جلوہ گر ہیں۔

شبستریؒ نے اسی وحدت کو قرآنی توازن کے ساتھ یوں واضح کیا:

در یکی بین صد هزار آیت / در یکی خوان صد هزار حکایت18.

"ایک میں ہزار آیتیں دیکھ، ایک میں ہزار داستانیں پڑھ۔"

یہاں "ایک" یعنی وجودِ حق کے اندر "ہزار آیات" کی کثرت اس وحدتِ وجود کی قرآنی تائید ہے—کہ کثرت، وحدت ہی کی مظہر ہے۔

۲۔ تاویلِ قرآنی میں ذات و صفات کے مسئلے پر شبستری کا موقف

شبستری کے نزدیک ذات اور صفات کی بحث محض کلامی اصطلاحات کا مسئلہ نہیں بلکہ معرفتِ الٰہی کی عملی جہت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ذات و صفات کے درمیان کوئی حقیقی جدائی نہیں، کیونکہ صفات دراصل ذات کے مظاہر ہیں:

ذات و صفات از نظرِ حق یکی است / جز به وهم، این دو، دو کیست؟19

"حق کے نزدیک ذات و صفات ایک ہی ہیں، دوئی صرف وہم میں ہے۔"

یہ نظریہ قرآن کے اس ارشاد سے ہم آہنگ ہے:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ

"وہی اول ہے، وہی آخر، وہی ظاہر اور وہی باطن ہے۔" (الحدید: 3)

یہ آیت شبستری کی تاویل میں ذات وصفات کی عینیت کا سب سے مضبوط قرآنی استدلال ہے۔ ان کے نزدیک صفات کا ظہور ذات کے بغیر ممکن نہیں، اور ذات کی معرفت صفات کے مظاہر کے بغیر ادھوری ہے۔ امام غزالیؒ نے اسی اصول کو یوں بیان کیا:

الصفاتُ لا تُفارقُ الذاتَ، بل هي عَيْنُها في الحقيقة20.

"صفات ذات سے جدا نہیں، بلکہ حقیقت میں وہی ہیں۔"

یوں شبستری، غزالی کے کلامی توازن اور ابن عربی کے عرفانی انکشاف کے درمیان ایک معتدل مقام پر کھڑے نظر آتے ہیں۔

۳۔ حقیقتِ وجود اور انسانی روح کے قرآنی پہلو

شبستری کے نزدیک انسان حق کے ظہور کا سب سے کامل مظہر ہے۔ ان کے مطابق "روحِ انسانی" دراصل "روحِ کلی" کا جزوِ مظہر ہے، جو قرآن کے تصورِ خلافت کی تائید کرتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

آدمی آیینۂ ذاتِ خداست / هرچه بینی در وی، از وی جدا نیست 21.

"انسان خدا کی ذات کا آئینہ ہے؛ جو کچھ اس میں دیکھتا ہے وہ خدا ہی سے ہے، خدا سے جدا نہیں۔"

یہی مفہوم قرآن کی آیت میں بیان ہوا ہے:

وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِ

"اور میں نے اس (انسان) میں اپنی روح پھونکی۔" (الحجر: 29)

شبستری کے نزدیک یہ "نفخِ روح" حق کی تجلی کا عکاس ہے — یعنی انسان کے باطن میں الوہی نور کا ظہور۔ مولانا رومیؒ نے بھی اسی حقیقت کو یوں بیان کیا:

در تو چیزی است، از خدا آن را بجو / گر بدانی، خود تویی آن رنگ و بو22.

"تجھ میں کچھ خدا کا ہے، اسے تلاش کر؛ اگر تو پہچان لے، تو خود وہی خوشبو ہے۔"

یہ تصوفی تشریح انسان کو محض بندہ نہیں بلکہ مظہرِ الٰہی کے طور پر پیش کرتی ہے — ایک ایسا وجود جو وحدت کی شاہراہ پر معرفت کے آئینے میں حق کو منعکس کرتا ہے۔

۴۔ وحدتِ وجود کی تعبیر میں قرآنی و کلامی حدود

اگرچہ شبستری وحدتِ وجود کے قائل ہیں، مگر وہ اس کو قرآنی و شرعی حدود کے اندر رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک وحدت کا مطلب حلول یا اتحاد نہیں بلکہ "تجلی و ظہور" ہے۔ وہ واضح کرتے ہیں:

نیست در وحدت، حلول و اتحاد / آن یکی بین، در همه، بی‌اختلاف23.

"وحدت میں حلول یا اتحاد نہیں؛ اس ایک کو سب میں یکساں طور پر دیکھ۔"

یہ بیان دراصل "توحیدِ تجلی" کی تعبیر ہے، جو قرآن کی اس آیت کی شرح کے مترادف ہے:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

"ہر شے فانی ہے، سوائے اس کے چہرے (ذات) کے۔" (القصص:88)

شبستریؒ کے نزدیک یہ آیت وجودی وحدت کا قرآنی اعلان ہے—یعنی ہر شے اپنی حقیقت میں فانی اور اپنے منبعِ وجود میں باقی ہے۔

یہی نکتہ عبدالرحمن جامی نے بھی واضح کیا:

وحدت آن است که بینی در دو کون / یک حقیقت، بی‌نشان و بی‌عیون24.

"وحدت یہ ہے کہ دونوں جہانوں میں ایک ہی حقیقت دیکھ، جو نہ ظاہر ہے نہ غائب۔"

یوں شبستری کی وحدت الوجود، قرآنی توازن اور شرعی احتیاط کے ساتھ، ایک وجودی تاویل بن جاتی ہے جو نہ تجسیم کی طرف مائل ہے، نہ تعطیل کی طرف۔ شبستریؒ نے "وحدت الوجود" کو قرآنی تاویل کے ذریعے تجلیِ واحد کی صورت میں سمجھایا، جہاں ذات و صفات، عقل و عشق، اور ظاہر و باطن ایک وحدانی کل میں ضم ہو جاتے ہیں۔ ان کی تاویل کا امتیاز یہ ہے کہ وہ فلسفیانہ تجرید سے بچ کر عرفانِ قرآنی کے نور میں حقیقتِ وجود کو دیکھتے ہیں۔ یوں ان کے اقوال نہ صرف ابن عربیؒ کی مابعد الطبیعی روایت کا تکملہ ہیں بلکہ غزالیؒ اور رومیؒ کے فکری نظام کا اخلاقی و روحانی تسلسل بھی۔

مبحث چہارم: بین السطورِ تصوف وکلام—استدلالی پہلو

ا۔ تصوفی تاویل اور علمِ کلام کے منہجِ استدلال کا تقابل

شبستریؒ کی فکری روش میں ایک نمایاں پہلو تصوف اور علمِ کلام کے استدلالی مناہج کا امتزاج ہے۔ وہ نہ معتزلہ کی طرح محض عقل پر انحصار کرتے ہیں، نہ ہی صرف وجدانی واردات پر اکتفا کرتے ہیں۔ ان کا منہج اس قرآنی توازن سے ماخوذ ہے:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

"ہم عنقریب انہیں اپنی نشانیاں آفاق میں اور ان کے نفسوں میں دکھائیں گے یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ وہی (اللہ) حق ہے۔" (فصلت:53)

یہ آیت شبستری کے منہجِ تاویل کی اساس ہے — کہ حقائقِ کائنات کو سمجھنے کے لیے عقل (aql‘) اور مشاہدہ (kashf) دونوں لازم ہیں۔

شبستری نے تصوفی تاویل کو عقل کے تابع نہیں کیا بلکہ اسے عقل کی تکمیل قرار دیا۔ وہ فرماتے ہیں:

عقل چون شمع است و عشق آن آفتاب / شمع را در پیشِ آفتاب چه تاب؟25

"عقل چراغ ہے اور عشق سورج؛ جب سورج طلوع کرے تو چراغ کی روشنی کیا حیثیت رکھتی ہے؟"

یہاں عقل کو رد نہیں کیا گیا بلکہ عشق کے آفتاب کے مقابل چراغ کے طور پر تکمیلی حیثیت دی گئی ہے—جو کہ غزالی کے فکری منہج سے ہم آہنگ ہے۔ امام غزالیؒ نے فرمایا:

العقلُ أساسُ العلمِ، والنورُ الّذي يهدي إلى الفَهمِ26.

"عقل علم کی بنیاد اور وہ نور ہے جو سمجھ کی راہ دکھاتا ہے۔"

یوں شبستری کے ہاں تصوفی تاویل کا منہج، عقل و کشف دونوں کی تائید پر قائم ہے، جو نہ اشعری تقلید ہے نہ معتزلی تعقل —بلکہ ایک قرآنی توازن۔

۲۔ منطقی و برہانی عناصر کی موجودگی شبستری کے استدلال میں

گلشنِ راز میں جگہ جگہ شبستریؒ کی استدلالی بصیرت ظاہر ہوتی ہے۔ وہ تمثیل، جدل، اور برہان کے ذریعے قرآنی و عرفانی حقائق کو واضح کرتے ہیں۔ ان کا طرزِ استدلال "سوال و جواب" کی طرز پر ہے —جو خود کلامی منہج کی یاد دلاتا ہے۔

مثلاً ایک مقام پر وہ "وجودِ حق" کے تصور پر استدلالی گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

گر بگویی این جهان فانی چراست؟ / گویمت کاین ظلِ وجهِ کبریاست27.

"اگر تو پوچھے کہ یہ جہان فانی کیوں ہے؟ تو میں کہوں گا کہ یہ اُس کبریا کے چہرے کا سایہ ہے۔"

یہ مصرعہ دراصل قرآنی آیت كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ (القصص: 88) کی برہانی تاویل ہے —جہاں فناء کا تصور علت و معلول کے منطقی رشتے سے جوڑا گیا ہے۔ یہی "علت و معلول" کی منطق، ابن سینا کے فلسفے میں بھی نمایاں ہے، مگر شبستریؒ اس کو "علتِ حقیقی" یعنی خدا کی تجلی کے تابع قرار دیتے ہیں۔ ان کی استدلالی قوت کا ایک اور مظہر یہ شعر ہے:

هستی مطلق، بود بی‌چون و چرا / هر چه غیر اوست، فسانه و خطا28.

"وجودِ مطلق کسی علت یا صورت کا محتاج نہیں؛ اس کے سوا سب فسانہ و خطا ہیں۔"

یہ منطقی اور برہانی استدلال، کلامی اصطلاح میں "برہانِ صدیقین (proof of the truthful)" کی یاد دلاتا ہے —جو ابن سینا اور ملا صدرا دونوں کے ہاں بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔[29]

۳۔ تاویلِ قرآنی میں صوفیانہ ذوق اور عقلی منطق کی ہم آہنگی

شبستریؒ کے نزدیک تاویلِ قرآنی محض وجدانی تجربہ نہیں بلکہ ایک عقلی و روحانی شعور کی ہم آہنگی ہے۔ وہ قرآن کی تعبیر کو تین جہات میں تقسیم کرتے ہیں — ظاہر، باطن، و حقیقت۔ یہی تقسیم تصوف میں "علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین" کے مراتب سے ہم آہنگ ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

ظاهر آیات را ببین، لیک راز / در درونِ هر کلامی نهفته باز30.

"آیات کے ظاہر کو دیکھ مگر ہر کلام کے باطن میں پوشیدہ راز بھی پہچان۔"

یہ شعر قرآن کے اس ارشاد کی عرفانی تفسیر ہے:

كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ

"یہ کتاب ہے جس کی آیات مستحکم کی گئیں، پھر تفصیل سے بیان کی گئیں۔" (ہود: 1)

شبستری کے نزدیک "تفصیل" دراصل باطنی تاویل ہے، جس کے ذریعے ظاہر کے پسِ پردہ حقیقت آشکار ہوتی ہے۔ یہی منہج امام رازیؒ نے بھی اپنی تفسیر میں بیان کیا کہ:

القرآنُ له ظاهرٌ و باطنٌ، و الباطنُ لا يُدركُ إلاّ بنورٍ من الله31.

"قرآن کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن؛ اور باطن صرف الٰہی نور سے ہی سمجھا جا سکتا ہے۔"

یوں شبستریؒ کی تاویل "عقل و کشف" کی تالیف ہے — جہاں عقل راہ دکھاتی ہے، اور کشف حقیقت کو منکشف کرتا ہے۔

۴۔ علمِ تاویل میں تصوف و کلام کا امتزاج اور اختلاف

شبستریؒ کے ہاں تصوف و کلام کا تعلق نہ تو تضاد پر مبنی ہے نہ مکمل اتحاد پر۔ ان کے نزدیک تصوف کلام کی روح ہے اور کلام تصوف کی صورت۔

دونوں مل کر قرآنی فہم کو مکمل کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

کامل آن باشد که اندر علم و دین / جمع گردد عقل با نورِ یقین32.

"کامل وہ ہے جس کے علم و دین میں عقل اور نورِ یقین جمع ہوں۔"

یہی تعبیر غزالیؒ نے المنقذ من الضلال میں دی کہ حقیقی معرفت تب ہی ممکن ہے جب "برہانِ عقل" اور "نورِ کشف" دونوں ایک دوسرے کی تصدیق کریں۔33

فلسفیانہ سطح پر شبستری نے کلام کے منہجِ استدلال کو قبول کیا مگر اسے تصوفی تجربے کے ذریعے تکمیل دی — یہی ان کے نظامِ فکر کا امتیاز ہے۔

چنانچہ ان کے ہاں تصوف و کلام، دو متوازی ندیوں کی مانند ہیں جو آخرکار قرآنی توحید کے بحرِ وحدت میں ضم ہو جاتی ہیں۔ شبستریؒ کے فکر میں تصوف و کلام کا تعلق امتزاجی و تکمیلی ہے۔ وہ نہ عقل کے منکر ہیں نہ کشف کے اسیر — بلکہ دونوں کو ایک وحدانی حقیقت کی مختلف جہات سمجھتے ہیں۔ ان کے ہاں استدلال، تاویل اور وجدان ایک دوسرے کی توضیح کرتے ہیں، اور یہی "گلشنِ راز" کو تصوفی ادب میں ایک استدلالی کلاسیک بنا دیتا ہے۔ یوں شبستریؒ کا منہج قرآنی تاویل میں ایک ایسی فکری راہ پیش کرتا ہے جو "عقل کی روشنی" اور "دل کے نور" دونوں کو جمع کرتی ہے۔

مبحث پنجم: فکری تجزیہ و نتائج تحقیق

ا۔ قرآنی تاویل کے تناظر میں شبستری کی فکری امتیاز

شبستریؒ کی تاویل کا سب سے نمایاں امتیاز یہ ہے کہ وہ قرآن کو محض ظاہری احکام و قصص کا مجموعہ نہیں سمجھتے، بلکہ اسے ایک باطنی حقیقت کی تجلی قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن کی ہر آیت میں دو جہتیں ہیں — ظاہر جو عقل سے سمجھ میں آتی ہے، اور باطن جو کشف سے منکشف ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

ظاهرِ قرآن چو پوست است ای پسر / باطنِ او مغز و معنی در درونش مضمر.

"قرآن کا ظاہر گویا چھلکا ہے، اے فرزند! اس کا باطن مغز ہے، اور معنی اس کے اندر پوشیدہ ہیں۔34"

یہ تعبیر براہِ راست اس قرآنی اصول سے ہم آہنگ ہے:

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ

"اور اس کی تاویل کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا، سوائے ان کے جو علم میں پختہ ہیں۔" (آل عمران: 7)

شبستری کے نزدیک "راسخون فی العلم" وہ اہلِ دل ہیں جو علم و عرفان دونوں کے جامع ہیں۔

یہ وہی امتیاز ہے جسے بعد کے فارسی عرفاء مثلاً عبد الرحمٰن جامیؒ اور ملا صدراؒ نے آگے بڑھایا۔
جامیؒ کہتے ہیں:

عقل را با عشق باید آشتی / تا رسی از علم بر سرمستی35.

"عقل کو عشق سے مصالحت کرنا چاہیے تاکہ علم سے وجد تک رسائی ہو۔"

یوں شبستریؒ نے قرآنی تاویل میں عقل و کشف کی ہم آہنگی کو ایک عرفانی منہج کے طور پر پیش کیا—جو ان کا سب سے بڑا فکری امتیاز ہے۔

۲۔ تصوفی ادب میں تاویلِ قرآنی کی تشکیلِ نو

شبستریؒ نے تصوفی ادب میں تاویلِ قرآنی کے مفہوم کو نئے فکری قالب میں پیش کیا۔ ان سے قبل تصوف میں تاویل زیادہ تر رمزی یا استعاراتی نوعیت کی تھی—جیسے سنائیؒ، عطارؒ اور رومیؒ کے ہاں۔ مگر شبستری نے اس رمزی طرز کو عقلی ترتیب کے ساتھ جوڑ کر اسے نظری و برہانی بنیاد فراہم کی۔

اس طرح وہ تصوفی ادب کے اولین منہجی مفکر بن کر سامنے آتے ہیں۔ گلشنِ راز میں ان کا تاویلی نظام تین عناصر پر قائم ہے:

ظاہری علم (العلوم الظاہرہ)
باطنی معرفت (العلوم الباطنہ)
فکر و شہود کی ترکیب (الترکیب بین العلم والحال)

وہ فرماتے ہیں:

علم چون بر دل زند نورِ یقین / تاویل گردد ز حرف آشکار36.

"جب علم پر یقین کا نور پڑتا ہے تو تاویل الفاظ سے نکل کر حقیقت میں ظاہر ہو جاتی ہے۔"

یہ وہی تصور ہے جو امام غزالیؒ نے اپنے فکری نظام میں بیان کیا کہ:

فإنّ العلم بلا عملٍ جنونٌ، والعمل بلا علمٍ لا يكونُ37.

"عمل کے بغیر علم جنون ہے، اور علم کے بغیر عمل ممکن ہی نہیں۔"

یوں شبستریؒ نے تصوفی تاویل کو صرف باطنی تجربہ نہیں رکھا بلکہ اس کے لیے عقلی و علمی توازن کی بنیاد قائم کی—یہی ان کی فکری تشکیلِ نو ہے۔

۳۔ اسلامی کلام، فلسفہ اور تصوف میں فکری توازن کا امکان

شبستریؒ کے نظریۂ تاویل میں کلام، فلسفہ اور تصوف کے درمیان تکمیلی توازن کا ایک نیا امکان ظاہر ہوتا ہے۔ انہوں نے فلسفے کے منطقی اصول، کلام کے اعتقادی مباحث، اور تصوف کے باطنی ذوق کو ایک قرآنی ہم آہنگی میں سمو دیا۔ وہ فرماتے ہیں:

فلسفی گر در طلب آید چو باد / چون نیابد جز فنا ناپید باد38.

"اگر فلسفی جستجو میں تیز ہوا کی طرح آئے، تب بھی اسے فنا کے سوا کچھ نہیں ملتا۔"

یہ شعر فلسفیانہ جستجو کے محدود ہونے اور تصوفی فنا کے لامحدود ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ تاہم شبستری اس فنا کو عقل کی نفی نہیں بلکہ عقل کے تکامل کا نام دیتے ہیں۔ یہی وہ توازن ہے جو بعد میں ملا صدراؒ کے "الحکمۃ المتعالیۃ" میں نظامی صورت اختیار کرتا ہے، جس میں فلسفہ و عرفان کی ترکیب "الوجود الواحد" کے نظریے پر قائم ہے۔39

اس تناظر میں شبستری کا منہج اسلامی فکری روایت میں ایک مفصل پل کی حیثیت رکھتا ہے — جو متکلمین کے تعقل اور عرفاء کے کشف کو ایک قرآنی محور پر جمع کرتا ہے۔

۴۔ شبستری کا منہج بطور ربطِ عقل و کشف

اس تحقیق کا مجموعی نتیجہ یہ ہے کہ شبستریؒ کا فکری منہج "ربطِ عقل و کشف" پر مبنی ہے۔

ان کے نزدیک عقل محض استدلال کا ذریعہ نہیں بلکہ وہ نور ہے جو کشف کی تصدیق کرتا ہے۔

اسی طرح کشف محض وجدانی کیفیت نہیں بلکہ عقلِ منور کا ثمرہ ہے۔

ان کی فکر کا خلاصہ اس شعر میں سمٹ آتا ہے:

عقل را تا عشق تعلیمش دهد / صد کتابِ فلسفی ضایع شود40.

"جب عشق عقل کو تعلیم دیتا ہے تو سو فلسفی کتابیں بے معنی ہو جاتی ہیں۔"

یہ "ضیاع" دراصل فنا کے معنی میں ہے — یعنی عقل اپنی محدودیت سے نکل کر نورِ عشق میں جذب ہو جاتی ہے۔ یہی جذبہ شبستریؒ کے نزدیک قرآنی فہم کی حقیقت ہے، کہ علم بالآخر معرفت میں منقلب ہو جائے۔ اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ شبستری کا منہج نہ صرف تصوفی تاویل کی فکری بنیاد فراہم کرتا ہے بلکہ اسلامی معرفت کے توازن — یعنی عقل و کشف، علم و ایمان، ظاہر و باطن — کے درمیان ایک ہم آہنگ رشتہ قائم کرتا ہے۔ یوں گلشنِ راز اسلامی فکر میں ایک ایسا "عرفانی منہجِ تفسیر" بن کر سامنے آتی ہے جو عقل کی روشنی اور دل کے نور دونوں سے منور ہے۔

حوالاجات

[1] Shabistarī, Maḥmūd, *Gulshan-i Rāz* (Tehran: Kitābkhāna-yi Sanāʾī, 1367 AH), I: 12
[2] Rūmī, Jalāl al-Dīn, *Mathnawī-i Maʿnawī* (Tehran: Kitābkhāna-yi Ṭahūrī, 1378 AH), I: 55
[3] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 23
[4] Furūzanfar, Badīʿ al-Zamān, *Sharḥ-i Aḥwāl wa Āthār-i Shabistarī* (Tehran: Dānishgāh-i Tehran, 1338 AH), 2: 41
[5] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 61
[6] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 44.
[7] Nāṣir Khusraw, *Dīwān-i Ḥikmat* (Tehran: Dār al-ʿIlm, 1365 AH), I: 72
[8] Shabistarī, Maḥmūd, *Gulshan-i Rāz* (Tehran: Kitābkhāna-yi Sanāʾī, 1367 AH), I: 37
[9] Iqbal, Muḥammad, *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sheikh Ghulam Ali, 1934), 112.
[10] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 52
[11] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 61
[12] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 73
[13] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1356 AH), I: 16

[14] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 82
[15] Jāmī, ʿAbd al-Raḥmān, *Lawāʾiḥ* (Tehran: Dār al-Maʿārif, 1359 AH), I: 44
[16] Shabistarī, Maḥmūd, *Gulshan-i Rāz* (Tehran: Kitābkhāna-yi Sanāʾī, 1367 AH), I: 94
[17] Sadr al-Dīn al-Shīrāzī, *Al-Ḥikma al-Mutaʿāliya fī al-Asfār al-ʿAqliyya al-Arbaʿa* (Tehran: Dār al-Ḥikma al-Islāmiyya, 1383 AH), I: 33
[18] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 97.
[19] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 102
[20] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *Al-Maqṣad al-Asnā fī Sharḥ Maʿānī Asmāʾ Allāh al-Ḥusnā* (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1345 AH), I: 22
[21] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 108
[22] Rūmī, Jalāl al-Dīn, *Mathnawī-i Maʿnawī* (Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīya, 1379 AH), 2: 85
[23] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 114
[24] Jāmī, ʿAbd al-Raḥmān, *Lawāʾiḥ* (Tehran: Dār al-Maʿārif, 1359 AH), I: 56
[25] Shabistarī, Maḥmūd, *Gulshan-i Rāz* (Tehran: Kitābkhāna-yi Sanāʾī, 1367 AH), I: 126
[26] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* (Cairo: Dār al-Manār, 1356 AH), 3: 12
[27] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 130
[28] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 132
[29] Sadr al-Dīn al-Shīrāzī, Asfār al-Arbaʿa (Tehran: Dār al-Ḥikma al-Islāmiyya, 1383 AH), I: 47
[30] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 139.
[31]0020 Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Kabīr* (Cairo: Dār al-Kutub al-ʿArabiyya, 1350 AH), 2: 55
[32] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 145
[33] Al-Ghazālī, *Al-Munqidh min al-Ḍalāl* (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1355 AH), I: 61
[34] Shabistarī, Maḥmūd, *Gulshan-i Rāz* (Tehran: Kitābkhāna-yi Sanāʾī, 1367 AH), I: 151
[35] Jāmī, ʿAbd al-Raḥmān, *Nafahāt al-Uns* (Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1370 AH), 2: 212
[36] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 158
[37] Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn* (Cairo: Dār al-Manār, 1356 AH), 3: 35
[38] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 165
[39] Sadr al-Dīn al-Shīrāzī, *Asfār al-Arbaʿa* (Tehran: Dār al-Ḥikma al-Islāmiyya, 1383 AH), 3: 112
[40] Shabistarī, *Gulshan-i Rāz*, I: 170